Ruben Telles Oliveira, David González Marrón, Lilia Chavarría, Gloria Carreño, Michel Juffé, Jacqueline Frank-Poznanski.

Expresso meu reconhecimento especial aos responsáveis e aos funcionários dos diversos depósitos de arquivos aonde me conduziram minhas pesquisas, no México, em Lisboa e em Madri, por sua compreensão e pelas facilidades que eles se prontificaram a me conferir.

No terreno brasileiro, em Mossoró, Vinte e Um Rosado concedeu-nos, à minha esposa Jacqueline e a mim, a calorosa hospitalidade de sua casa e seu Instituto. Não posso mencionar aqui todas as pessoas que, no sertão, tomaram parte em meu trabalho: que Odmar Pinheiro Braga, que se tornou um dos personagens deste livro, receba em seu nome o testemunho de meu reconhecimento. Jean-Frédéric Schaub encarregou-se generosamente da tradução dos poemas do "Finale".

O *Touro Fellowship* com que fui honrado, junto a John Carter Brown Library, em Providence, favoreceu amplamente a realização desta obra. Que Norman Fiering, assim como Claire e Bernard Bell, encontrem aqui a expressão de minha gratidão.

Como de hábito, pude contar com a leitura exigente, tanto quanto sugestiva, de Lucette Valensi e Jacques Revel. Não preciso dizer mais sobre o quanto este livro deve à amigável paciência e discreta solicitude de Maurice Olender. E, como sempre, recebi de Ruggiero Romano o apoio de sua fiel amizade.

INTRODUÇÃO

Marranismo e Modernidade

> [...] nada do que já tenha ocorrido se perdeu para a história.
>
> WALTER BENJAMIN, *Sobre o Conceito de História* (1940)

A condição marrana testemunha exemplarmente dramas, angústias, ambigüidades, mas também mutações e criações do Ocidente moderno. Em uma vasta perspectiva de história comparada, pôde-se fazer o paralelo entre duas séries de fenômenos sem ligação no espaço e muito distantes no tempo: de um lado a trajetória histórica do judaísmo ibérico durante os séculos XV e XVI e, de outro, a do judaísmo alemão (e mesmo europeu) no século XIX e na primeira metade do século XX[1]. Na Espanha, a integração brilhantemente obtida na sociedade global dos cristãos-novos, oriundos das comunidades judaicas, suscitou a recusa majoritária dos cristãos-velhos, que reagiram pela elaboração dos estatutos de "pureza de san-

1. Yitzhak F. Baer fazia essa comparação, em 1936, na angústia e no pressentimento da catástrofe iminente, enquanto redigia *Galout*; cf. a recente edição francesa, *Galout: L'imaginaire de l'exil dans le judaïsme*, Paris, 2000, p. 122: "Os marranos daquela época já se pareciam, em muitos aspectos, com os judeus da Europa Ocidental na época moderna". Ou, ainda, p. 124: "Na Espanha e em Portugal, a questão marrana engendrou uma literatura anti-semita idêntica, até nos detalhes, à literatura moderna sobre o assunto". O mesmo tema é amplamente desenvolvido por Yosef Hayim Yerushalmi em sua conferência *Assimilation and Racial Anti-semitism: The Iberian and the German Models*, New York, Leo Baek Memorial, conferência 26, 1982, retomada na coletânea *Sefardica, Essais sur l'histoire des Juifs, des marranes et des nouveaux-chrétiens d'origine hispano-portugaise*, Paris, 1998, pp. 255-292: "Assimilation et antisémitisme racial: le modèle ibérique et le modèle allemand". Encontram-se temas vizinhos na obra recente de Jacques Ehrenfreund, *Mémoire juive et nationalité allemande: Les juifs berlinois à la Belle Époque*, Paris, 2000 (notadamente pp. 103 e ss.), na seção intitulada "Expulsion d'Espagne: un traumatisme judéo-allemand", em que o autor desenvolve a observação segundo a qual "o judaísmo espanhol desempenha um papel de primeira ordem nas representações coletivas do passado dos judeus alemães"; *idem*, p. 105: "O jogo dos espelhos entre a situação dos judeus espanhóis e judeus alemães é total".

gue", excluindo os descendentes de conversos de cargos e carreiras a que o batismo teoricamente lhes dera acesso. Na Alemanha contemporânea, o processo de emancipação e assimilação dos judeus foi acompanhado pelo desenvolvimento correlativo de um anti-semitismo com fundamento racial que terminou na catástrofe que se conhece. Apesar das diferenças evidentes entre as duas ordens de fenômenos, as analogias não são menos manifestas, em dois aspectos especialmente. Nos dois casos, o caráter transmissível, biológico, da rejeição de que são vítimas os judeus convertidos ou assimilados depende, ainda que de formas diversas, de um mesmo irracionalismo pretensamente justificado por uma lógica do sangue. E, nos dois casos igualmente, ambos deram à cultura de sua época contribuições extraordinariamente ricas e inovadoras[2].

O fato de que tais comparações através dos séculos possam ter sentido leva a inscrever os estudos sobre o marranismo na problemática geral da emergência de uma certa modernidade no Ocidente em diferentes campos, tanto no da história socioeconômica como no das crenças religiosas ou da história intelectual. Modernidade econômica não apenas porque os comerciantes cristãos-novos contribuíram na elaboração de novas formas de trocas, mas ainda, e sobretudo, porque as redes comerciais que eles instauraram no contexto das grandes descobertas e da expansão européia se desdobram por distâncias até então desconhecidas, numa escala planetária. Da Península Ibérica, a partir de Lisboa e Sevilha, seus laços estendem-se às costas africanas e ao continente americano, de onde se prolongam, desmesuradamente, até as Filipinas e a Ásia. Em Lisboa, a rede articula-se com o grande eixo português que se abre em direção às Índias Orientais, pelas costas africanas ainda e por Goa. De Sevilha, como de Lisboa, a articulação se faz igualmente, com freqüência, por intermédio de membros das mesmas famílias cristãs-novas, com Antuérpia, o principal porto de redistribuição, durante a maior parte do século XVI, para os produtos vindos das regiões longínquas com destino à Europa Ocidental e à Central. E a conexão continua quando Amsterdã substitui Antuérpia, por intermédio dos mesmos cristãos-novos reconvertidos ao judaísmo. Daí os laços

2 Yosef Hayim Yerushalmi, *op. cit.*, cf. p. 287: "[...] trata-se da contribuição extraordinária dos 'cristãos-novos' e dos 'novos alemães' para suas respectivas culturas de acolhida".

se desdobram também em direção a Livorno e Veneza, de onde desembocam nas outras ramificações da diáspora marrana, em direção ao Oriente Próximo, pela costa dálmata, chegando a Salônica e Constantinopla. Em suma, essas redes contribuem intensamente para a formação do gigantesco processo que remonta a essa primeira expansão européia, e que hoje se chama globalização.

Quanto à modernidade no campo da história religiosa e intelectual, ela resulta do fato de que, para certos cristãos-novos pelo menos, a clivagem entre a educação cristã e a herança judaica conduz, ou pode conduzir, a um distanciamento crítico, a um requestionamento de ambas as tradições. Para além dos esquematismos redutores de uma história apologética, convém restituir a religiosidade marrana em sua complexidade e diversidade, no grande leque que se desdobra entre dois pólos, o dos judaizantes fervorosos de um lado e o dos cristãos sinceros de outro, passando por toda uma série de casos intermediários e combinações sincréticas. Pois o que esse campo religioso dos cristãos-novos comporta de específico é precisamente a tensão vivida entre as duas religiões, judaísmo e cristianismo, com as hesitações que dela resultam, as dúvidas, as oscilações, as idas e voltas, algumas vezes o desligamento cético, mas também as interferências, as hibridações e as duplas sinceridades. Dessas complexidades moventes emerge, em definitivo, um sentido inédito da relatividade das crenças (como testemunha Montaigne), assim como o espírito crítico que pela primeira vez nega o caráter sagrado dos textos bíblicos (como ousa fazer Spinoza, gênio por excelência do marranismo). Daí se seguem as idéias modernas de tolerância e liberdade de consciência[3].

Nesse contexto, algumas especificações de vocabulário se impõem. Não é por acaso que os termos *marrano* e *marranismo*, apesar de suas conotações outrora pejorativas, acabaram por ser admitidos pela conveniência de seu uso: eles correspondem a uma realidade objetiva, a uma certa "religiosidade". Por este último vocábulo entende-se não uma religião claramente definida por uma doutrina teológica, mas um conjunto de inquietações, práticas e crenças que se inscrevem numa configuração composta de elementos variáveis ou mesmo contraditórios, cuja diversidade não exclui

3. Ver também o número recente de *Pardès*, "Le Juif caché. Marranisme et modernité", n. 29, 2000.

uma espécie de unidade, um estilo genérico que permite identificá-lo com um termo próprio, no caso, *marrano*[4].

*

O UNIVERSO PARECE demasiado vasto, demasiado diverso, e o estado das pesquisas nesse domínio ainda pouco adiantado para que se possa tratá-lo, como conviria, em sua globalidade. É por isso que a presente obra se limita a uma investigação conduzida no plano americano da diáspora marrana, nesse Novo Mundo onde os migrantes europeus acionaram um dos principais cadinhos de nossa modernidade. Ora, em relação a esses migrantes, uma primeira observação é questionável: os que se podem distinguir, entre eles, como cristãos-novos (judaizantes ou não) são, em sua quase totalidade, de origem portuguesa, não apenas no Brasil – o que não surpreende – mas ainda nos imensos territórios espanhóis, do México ao Peru, do Caribe ao Rio da Prata. Eles podem ter seguido itinerários complexos, passado pela Espanha e embarcado em Sevilha, mas suas genealogias assinalam em geral uma ascendência lusitana. Como explicar essa longa perpetuação do marranismo português, ao passo que o marranismo propriamente espanhol parece ter sido extirpado precocemente?

A essa pergunta, é conhecida a famosa resposta dada por Spinoza, nascido precisamente nesse meio dos antigos conversos portugueses, que se tornaram "novos judeus" em Amsterdã, e que mesmo depois de sua excomunhão permanecem muito familiares a ele:

> Que o ódio das nações seja muito próprio para assegurar a conservação dos judeus é, aliás, o que me mostrou a experiência. Quando um rei da Espanha obrigou os judeus a abraçarem a religião do Estado ou a exilarem-se, muitos se tornaram católicos romanos e, compartindo desde então de todos os privilégios dos espanhóis de raça, considerados dignos das mesmas honras, confundiram-se tão bem com os espanhóis que, pouco tempo depois, nada deles subsistia, nem sequer a lembrança. Aconteceu o oposto com aqueles que o rei de Portugal obrigou a se converterem: excluídos dos cargos honoríficos, continuaram a viver separados[5].

4. A extensão do conceito de "marranismo" é, portanto, muito mais ampla que a de criptojudaísmo no sentido estrito.

5. Baruch Spinoza, *Tractatus theologico-politicus: Traité des autorités théologique et politique* [1670], Paris, Gallimard, "Folio essais", 1994, p. 78.

Além do caráter absolutamente inovador, e até subversivo, dessa explicação que, pela primeira vez, rejeita qualquer intervenção da Providência no curso dos acontecimentos humanos, procedendo assim à secularização da história judaica (portanto, da história pura e simplesmente), o que consideraremos mais particularmente é um ponto da argumentação de Spinoza pertinentemente destacado por Yosef Hayim Yerushalmi[6]: o *status* de pureza de sangue foi efetivamente elaborado primeiro na Espanha, depois adotado em Portugal, e não me parece que sua aplicação tenha diferido sensivelmente entre os dois países (tanto num como no outro, era sempre possível falsificar as genealogias, corromper os oficiais reais etc.). É verdade que várias defasagens conjunturais explicam importantes diferenças entre os dois casos. Na Espanha, o período durante o qual a sociedade global permanece muito aberta aos cristãos-novos demonstra ser mais antigo e mais longo do que em Portugal: as conversões maciças começam no fim do século XIV, após os massacres de Sevilha de 1391, e continuam regularmente durante as décadas seguintes, até as conversões ainda mais maciças (e a expulsão) de 1492, enquanto a repressão das práticas judaizantes entre os conversos é executada desde 1480, com a introdução dos tribunais da Inquisição. Quanto aos estatutos de pureza de sangue, os primeiros aparecem apenas pontualmente em meados do século XV, e sua grande difusão deve ainda esperar até os anos de 1550 (notadamente com a ação do arcebispo de Toledo, Juan Martínez Silíceo). Nesse amplo contexto, compreendem-se as observações de Spinoza sobre a integração vitoriosa dos cristãos-novos na sociedade de acolhida na Espanha e sobre o desaparecimento relativamente rápido do judaísmo naquele país. No caso português, pode-se também admitir a validade da teoria, até certo ponto pré-sartriana, segundo a qual é o olhar do outro ("o ódio das nações") que faz o judeu e o mantém em sua judaicidade, contanto que se acrescente que essa explicação não esgota todas as dimensões do fenômeno, e seria ela muito redutora se resultasse em esvaziá-lo de todo o conteúdo positivo.

Seguiremos a análise de Yosef H. Yerushalmi para lembrar as características distintivas do marranismo português, as quais lhe conferem ca-

6. Yosef Hayim Yerushalmi, *op. cit.*, pp. 175-206: "Palavras de Spinoza sobre a Sobrevivência do Povo Judeu".

pacidades excepcionais de persistência no tempo[7]. A diferença essencial em relação ao caso espanhol reside na dimensão verdadeiramente coletiva, em Portugal, da conversão: em 1497, é o conjunto da comunidade judaica que, forçosamente, recebe o batismo e se encontra subitamente composta de cristãos-novos. Seguindo modalidades distintas, as vagas de conversão tinham começado, na Espanha, pelo menos um século antes, depois elas se escalonaram no encadeamento dos massacres, deixando subsistir a cada vez uma comunidade judaica diminuída, que sofre assim "um lento processo de erosão"[8], até a expulsão final. Do fim do século XIV ao fim do XV, coexistiam, portanto, na Espanha, conversos cada vez mais numerosos e judeus que permaneciam fiéis à sua fé, às relações entre uns e outros, amiúde parentes ou aliados, combinando em um nó complexo atração e repulsão. No caso português, ao contrário, esse face a face jamais existiu, e como foi a comunidade judaica inteira que, ao mesmo tempo, sofreu a conversão, suas redes de solidariedade e sociabilidade (com notáveis, rabinos, eruditos) não foram repentinamente desmanteladas: bastou-lhes simplesmente tornarem-se clandestinas. Nos anos que se seguiram à conversão forçada, as autoridades portuguesas deram, aliás, prova de tolerância relativa quanto à perpetuação discreta de práticas judaicas, até as primeiras vagas de repressão conduzidas pela Inquisição (que só foi introduzida em 1536-1540). A persistência dessas práticas explica-se ainda mais porque boa parte dos judeus portugueses, em 1497, era composta apenas por judeus espanhóis que, em 1492, acabavam de se mostrar os mais ardorosos em sua fé e tinham procurado refúgio no país vizinho. Os quarenta anos (1497-1540) durante os quais, em Portugal, encontramos apenas, em clima relativamente tranqüilo, os cristãos-velhos, de um lado, e os cristãos-novos recentemente convertidos, de outro, são, pois, de uma importância crucial para a "cristalização" de um criptojudaísmo específico, mais solidamente constituído do que na Espanha.

Por uma espécie de ironia da história, a união dinástica entre Espanha e Portugal, pronunciada em 1580 por Filipe II, acelerou, inicialmente, as migrações dos cristãos-novos para o interior da Península Ibérica: é assim

7. Cf. *idem*, *De la Cour d'Espagne au ghetto italien: Isaac Cardoso et le marranisme au XVIIe siècle*, Paris, 1987, pp. 3-20.
8. *Idem*, p. 5.

que numerosos descendentes de judeus exilados em Portugal, em 1492, efetuam a volta ao país de seus ancestrais. Ali, mais uma vez, eles são encorajados pela diferença das conjunturas: desde 1540, a Inquisição portuguesa pratica contra os heréticos judaizantes uma ação repressiva ainda mais severa que a da Inquisição espanhola, no fim do século XV e início do XVI. Esta última, de um lado, fora suficientemente eficaz para praticamente determinar o desaparecimento do marranismo espanhol, que não sobrevivia mais do que em alguns casos residuais. De outro lado, as perseguições da Inquisição espanhola contra os judaizantes, desde a metade do século XVI, tinham se atenuado consideravelmente: verdadeira contradança entre os dois países, de modo que a Espanha podia, então, aparecer, aos olhos dos cristãos-novos portugueses, como uma terra de relativo refúgio. Porém, o afluxo desses migrantes determina, logicamente, uma revitalização do criptojudaísmo na Espanha, que acarreta, por sua vez, a reativação das perseguições inquisitoriais contra os conversos, no final do século XVI e no decorrer do XVII: durante os autos-de-fé celebrados pelos diferentes tribunais espanhóis nesse período, quase sempre são os cristãos-novos portugueses, ou de origem portuguesa, que são condenados[9].

*

Para além da Península Ibérica, as migrações dos cristãos-novos portugueses (ou de seus pais que voltaram a ser judeus) deram contribuição importante para as transformações econômicas e a expansão européia no mundo no início da era moderna. Para compreender a extensão de suas redes, convém não nos limitarmos (e a data simbólica de 1492 incita a isto) a correlacionar a expulsão dos judeus da Espanha com o descobrimento da América. Os itinerários seguidos assinalam em si mesmos (e reforçam) as mudanças em curso. Lembremos que os judeus que fugiram da Espanha em 1492 emigraram não só para Portugal mas também para outros países europeus (sudoeste da França, Itália etc.) e, sobretudo, para diversas regiões do império otomano. Ora, se considerarmos o contexto geral da época, é precisamente nessas duas áreas, lusitana de um lado e otomana de outro,

9. *Idem*, p. 12.

que se produzem as reviravoltas que determinam, então, uma mutação do sistema comercial tradicional[10]. De um lado, as explorações e conquistas portuguesas nas costas africanas no século XV (bem antes do descobrimento da América), depois na Índia e na Insulíndia na primeira metade do século XVI, instauram novos itinerários marítimos à longa distância, onde os cristãos-novos não tardam a ocupar posições importantes. De outro lado, e ao mesmo tempo, a expansão turca em direção aos Bálcãs e a política otomana abalam os estabelecimentos até então dominantes dos comerciantes venezianos, florentinos ou genoveses, os quais perdem o controle do tráfico (de especiarias e sedas) no Oriente Próximo: os emigrados judeus instalados na costa dálmata, em Salônica ou em Constantinopla, podem assim substituí-los no papel de intermediários entre o Mediterrâneo oriental e o Ocidente[11]. É, portanto, por uma dupla brecha que a diáspora marrana pôde, de certa forma, introduzir-se e criar uma situação inédita, ligando umas às outras as condições novas que lhe oferecia a conjuntura política e econômica.

Convém considerar em seu conjunto as redes de solidariedade (familiares, comerciais) que tecem, através de continentes e oceanos, tanto os cristãos-novos de Lisboa, Sevilha ou Antuérpia como os novos judeus de Livorno, Veneza, Salônica ou, mais tarde, de Amsterdã, mesmo que não estejamos ainda em condições de reconstituir minuciosamente as modalidades de articulação entre as diversas sub-redes regionais, inter-regionais ou transcontinentais. A nova configuração do comércio à longa distância exigia conhecimentos e experiência de que as antigas elites mercantis estavam desprovidas no próprio momento em que os cristãos-novos, emancipados das proibições que os haviam marginalizado como judeus, podiam enfim ter acesso a todos os cargos e funções: o domínio das novas técnicas de crédito e produção permitiu-lhes enveredar pelos caminhos que as grandes descobertas e as empresas coloniais lhes descortinavam. Tome-se, a título de ilustração, o exemplo de produção e comercialização de um artigo inédito no Ocidente: a cana-de-açúcar. A cultura da plan-

10. Jonathan I. Israel, "The Sephardi Contribution to Economic Life and Colonization in Europe and the New World (16th-18th centuries)", em Haim Beinart (org.), *Moreshet Sepharad: The Sephardi Legacy*, vol. II, Jerusalem, 1992, p. 367.

11. *Idem*, pp. 367-372.

ta é introduzida, primeiramente, na ilha da Madeira, que desde o fim do século XV (com 150 engenhos) domina o mercado europeu do açúcar. A primeira transferência acontece, em 1493, em direção à ilha de São Tomé, ao largo do golfo da Guiné, que se torna, por sua vez, na metade do século XVI, o principal produtor de açúcar (importado para Lisboa em quantidades crescentes, nas décadas de 1550-1560 e depois transportado para a Antuérpia). E sabe-se do sucesso espetacular que conduziria uma nova transferência da cana-de-açúcar, a partir dos anos de 1540, de São Tomé para o Brasil, que conhece, então, seu primeiro impulso econômico. A cultura da cana e a fabricação do açúcar exigem uma tecnologia complexa, capitais abundantes e redes comerciais extensas: tanto mais que, em todas as etapas sucessivas desse itinerário da cana-de-açúcar, os cristãos-novos desempenharam papel preponderante (como Diogo Fernandes, que chega ao Brasil depois de ter exercido suas atividades em Madeira, ou Felipe de Nis, vindo de São Tomé)[12]. E são ainda outras técnicas e novos circuitos que se instauram quando se trata, nos territórios da América hispânica, dos metais preciosos da Nova Espanha ou do Peru.

Os cristãos-novos portugueses já eram numerosos nas colônias espanholas da América quando a união dos dois reinos, em 1580, acelerou o fluxo de migrantes, apesar das proibições repetidas em vão[13]. O Brasil oferecia-lhes uma espécie de base a partir da qual dois itinerários conduziam-lhes aos territórios hispânicos: o primeiro, pelo norte, seguia a costa venezuelana e levava ao Caribe e depois ao México; o segundo, pelo sul, passava pelo rio da Prata e, depois, seja pelo Paraguai, seja por Tucumã, Salta e Jujuy, permitia atingir o Charcas e o Peru, isto é, notadamente, o legendário Potosí e suas famosas minas de prata. O itinerário do norte era mais rápido e talvez mais freqüentado, e por isso foi instalado em Cartagena, em 1610, o terceiro tribunal da Inquisição em continente americano (os dois primeiros tinham sido criados um em Lima, em 1569, e o outro no México, em 1570). Porém, no itinerário meridional, apesar de numerosas

12. *Idem*, pp. 372-374.

13. Uma primeira versão das páginas que se seguem, nesta seção (pp. 20-26), foi publicada em minha contribuição a *Para una Historia de América, II, Los Nudos (1)*, sob a direção de Marcello Carmagnani, Alicia Hernández Chávez e Ruggiero Romano, México, 1999, pp. 13-54: "Una América Subterránea: Redes y Religiosidades Marranas".

reivindicações, o projeto de criação de um outro tribunal em Buenos Aires esbarrou constantemente na oposição de Lima, que conservou sua jurisdição numa área imensa, de confins difíceis de se controlar. O rio da Prata torna-se, assim, um dos lugares privilegiados da imigração dos conversos portugueses, como mostram, por exemplo, em 1602, essas observações extraídas da correspondência entre o rei e a Audiência de Charcas: "Inúmeros portugueses entraram pelo rio da Prata; são gente pouco segura em matéria de nossa Santa Fé católica, e na maioria dos portos nas Índias os há dessa espécie [...]; em certos portos, eles fizeram entrar nossos inimigos, e fazem comércio com eles"[14].

A desconfiança que esses imigrados inspiram reveste, pois, vários aspectos estreitamente misturados, ao mesmo tempo religiosos, políticos e econômicos. Alguns anos mais tarde, em 1619, as advertências são ainda mais explícitas: "Consideramos certo que devem chegar numerosos judeus fugidos da Espanha e do Brasil [...]; é preciso remediar a facilidade com que os judeus entram nesse porto e dele saem; mas nada se pode fazer, pois, como todos são portugueses, eles se ajudam e escondem uns aos outros"[15].

Uma avaliação quantitativa dessas migrações se choca, entretanto, com os problemas colocados pelas insuficiências de nossas fontes. Alguns recenseamentos tratam de migrantes portugueses em geral, e nem sempre é possível distinguir entre cristãos-velhos e cristãos-novos. É, portanto, levando em conta essa imprecisão que se evocam alguns dados, aproximados e parciais, relativos a certas cidades ou regiões da América

14. Citado por Antonio Domínguez Ortiz, *Los Judeoconversos en España y América*, Madrid, 1988, p. 135: "Muchos portugueses que han entrado por el Rio de la Plata, gente poca segura en las cosas de nuestra santa fe catolica, y que en los mas puertos de las Indias hay mucha gente desta calidad, y porque son cosas en que conviene mirar mucho para que no se siembre algun error y mala secta entre los indios que estan poco firmes e instruidos en las cosas de nuestra santa fe y dispuestos a qualquier novedad, os encargo atendais a esto y procuraeis se limpie la tierra desta gente, y a costa dellos mismos los hagais salir por el daño que hacen y inconvenientes que se han experimentado en algunos puertos donde han dado entrada a los enemigos y tienen tratos y contratos con ellos".

15. José Toribio Medina, *El Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en las Provincias del Plata*, Buenos Aires, 1945, p. 158; carta do comissário da Inquisição em Buenos Aires, Francisco de Tejo, ao Tribunal de Lima (26 abr. 1619): "Tenemos cierto que ha de venir mucha gente huida, judios de España y del Brazil [...] que cierto pide remedio la facilidad con que entran y salen judíos en este puerto, sin que se pueda remediar, que como son todos portugueses, se encubren unos a otros".

espanhola. Assim, por volta de 1620, Buenos Aires era apenas uma pequena vila de 252 *vecinos* espanhóis, aos quais se acrescentavam cinqüenta estrangeiros, dos quais 46 eram portugueses. Cerca de vinte anos depois, em 1643, uma lista estabelecida em conseqüência de um edito ordenando o desarmamento dos portugueses enumera 370 pessoas para uma população total que se pode estimar, então, em cerca de 1500 habitantes (ou seja, uma porcentagem enorme, de 25%, para a população de origem portuguesa)[16]. No interior de Buenos Aires, a vasta região do Tucumã, que assegura a ligação com Potosí, conta, no início do século XVII, cerca de setecentos homens adultos (entre os quais 325 *vecinos* no sentido estrito), 109 dos quais portugueses que representam, portanto, mais de 15% da população[17]. Porcentagens análogas são encontradas na "Villa Imperial" de Potosí, onde residem seis mil espanhóis (e que com uma população total de cerca de 130 mil habitantes figura, então, entre as mais povoadas do mundo)[18]. Na Nova Espanha também se observa uma concentração maior de portugueses nos centros mineiros, tais como Pachuca ou Zacatecas, onde as porcentagens atingem 15%, assim como no porto de Veracruz e nas grandes cidades, tais como Guadalajara e México[19].

Os processos dos anos de 1640 no México oferecem uma amostra de cerca de 250 pessoas, todas ligadas, em princípio, à categoria dos cristãos-novos judaizantes[20]. Os inventários feitos após os confiscos de seus bens fornecem informações sobre ocupações profissionais e níveis de riqueza. Em sua imensa maioria (83%), estão envolvidos com ocupações comerciais em todos os graus da escala social, desde a posição excepcional de Simón Váez Sevilla, um dos negociantes mais ricos da Nova Espanha, até o nível muito modesto dos mascates ou comerciantes nas bancas dos mercados. Suas outras atividades, geralmente urbanas, são sobretudo artesanais, mais raramente as de contadores, médicos ou mesmo mestres-de-armas.

16. Ricardo de Lafuente Machain, *Los Portugueses en Buenos Aires (Siglo XVII)*, Madrid, 1931, p. 86.
17. Bernard Lavallé, "Les étrangers dans les régions de Tucuman et de Potosí (1607-1610)", *Bulletin hispanique*, n. 1-2, Bordeaux, 1974, pp. 126-127.
18. *Idem*, pp. 136-138.
19. Jonathan I. Israel, "The Portuguese in Seventeenth Century Mexico", *Empires and Entrepots. The Dutch, the Spanish Monarchy and the Jews, 1585-1713*, London, 1990, pp. 315-321.
20. Para este parágrafo e o seguinte, cf. Stanley Hordes, *The Crypto-Jewish Community of New Spain, 1620-1649: A Collective Biography*, Ph. D., Tulane University, 1980.

As condições de fortuna desse grupo marrano, estimadas com base nos seqüestros de bens, apresentam grande diversidade, desde uma minoria de pobres (ou seja, mais de 20%) até um estrato médio abastado (cerca de 45%) e uma elite muito rica (cerca de 15%), enquanto no interior da sociedade colonial mexicana esses cristãos-novos parecem situar-se, em termos globais, num nível econômico relativamente elevado[21]. O que confirma, de maneira notável, seu grau de instrução: todos os homens interrogados pelos inquisidores sabia ler e escrever; entre as mulheres, 68% sabia ler, e 50%, escrever. Outro indício: 20% dos membros do grupo receberam instrução superior (em colégio, universidade ou mosteiro), e observa-se sem surpresa uma correlação entre o nível de fortuna e o nível de instrução[22].

As atividades essencialmente comerciais desses cristãos-novos inscrevem-se em redes hierarquizadas, de parentesco, clientela e crédito, que ligam os comerciantes mais ricos estabelecidos no México aos pequenos lojistas das regiões periféricas. A rede mais extensa, dirigida por Simón Váez Sevilla, ao mesmo tempo transatlântica e transpacífica, põe em conexão três continentes: ela assegura a redistribuição na Nova Espanha de diversos produtos europeus (tecidos e roupas de luxo ou mais grosseiras, ferramentas de ferro, papel, cera, vinho, óleo, mercúrio etc.), mas também de escravos embarcados nas costas africanas e, enfim, de artigos "da China" vindos das Filipinas (e reexportados para o Peru e Europa); entre os produtos mexicanos exportados de volta figuram principalmente a cochonilha, o índigo e, evidentemente, a prata. Ora, essa imensa rede funciona em uma base solidamente familiar. Em Sevilha, em primeiro lugar, os parceiros privilegiados de Simón Váez são basicamente seus irmãos ou primos, originários, como ele, de Castelo-blanco. Estes mantêm relações comerciais com grandes negociantes, tais como os irmãos Alonso e Gaspar Passarino, parceiros, por sua vez, de Duarte Fernández e Jorge de Paz, que aparecem entre os principais credores da Coroa (todos portugueses cristãos-novos) durante o governo de Olivares. Sabe-se que este conduzia sua ambiciosa política recorrendo ao apoio financeiro desse pequeno grupo de poderosos homens de negócios, aos quais ele concedia favores

21. *Idem*, pp. 113-115, e a tabela L II, p. 207.
22. *Idem*, p. 112, e tabelas das pp. 204-206.

e proteção, e cujo papel preponderante em Madri chegou a seu auge nos anos de 1630[23]. Esses grandes banqueiros também efetuavam suas múltiplas operações com base em vastas redes familiares ou de relações de clientela, de modo que as redes portuguesas no continente americano se situava, em suma, no seu prolongamento.

As transações comerciais dos cristãos-novos portugueses comportam um negócio fundamental para a constituição dos impérios coloniais modernos, o tráfico dos escravos africanos. Ora, este é praticamente controlado, no fim do século XVI e na primeira metade do XVII, pelas redes da diáspora marrana. Convém lembrar que, enquanto durou a união dinástica, de 1580 a 1640, todos os beneficiários de *asientos* (contratos conferidos pela Coroa para o direito exclusivo do transporte de um certo número de escravos negros da África para o Novo Mundo) foram comerciantes portugueses, geralmente cristãos-novos. As costas ocidentais africanas eram divididas em setores (ou "contratos"), nos quais a Coroa confiava a coleta dos impostos a particulares (ou a companhias de particulares), durante um período determinado e em troca de uma soma global. Por sua vez, esses fazendeiros contratantes estabeleciam acordos, chamados avenças, com traficantes de escravos, em sua maioria portugueses, que os exportavam a partir de seu setor[24]. Isso não é tudo. Nesse tráfico insere-se um componente essencial da história não apenas econômica, mas também social, da América ibérica, com o exercício do contrabando. Não era difícil para os traficantes, munidos de avenças, carregarem seus navios de escravos e mercadorias em quantidades muito superiores às que as referidas licenças lhes permitiam, e escoarem-nos ilicitamente para o continente americano, onde se encontravam as redes dos cristãos-novos. O contrabando que seguia os caminhos regulares era largamente praticado, com a cumplicidade dos oficiais reais, nos dois portos autorizados a efetuar o tráfico legal: em

23. Cf. James C. Boyajian, *Portuguese Bankers at the Court of Spain: 1626-1650*, New Brunswick, 1983; Antonio Domínguez Ortiz, *Política y Hacienda de Felipe IV*, Madrid, 1960; *idem*, *Los Judeoconversos en España y América*, Madrid, 1988, pp. 65 e ss.; Julio Caro Baroja, *Los Judíos en la España Moderna y Contemporánea*, Madrid, 1986, t. II, pp. 45 e ss., 66 e ss.; Mauricio Ebben, "Un Triángulo Imposible: La Corona Española, el Santo Oficio y los Banqueros Portugueses, 1627-1655", *Hispánica*, L III/2, n. 184, 1993, pp. 541-556.

24. Cf. Frédéric Mauro, *Le Portugal, le Brésil et l'Atlantique au XVIIe Siècle (1570-1670)*, Paris, 1983, pp. 177-191; Germán Peralta Rivera, *Los Mecanismos del Comercio Negrero*, Lima, 1990.

Veracruz (de onde os escravos eram redistribuídos para o México e o Caribe), e sobretudo em Cartagena (para sua redistribuição, seja para o Caribe e o México, seja para o Peru). Já o contrabando, de certo modo selvagem, fora dos itinerários regulares, concentrava-se principalmente, ao longo do século XVII, no rio da Prata[25].

Outro grande capítulo da história colonial da América ibérica é o desvio da prata extraída de Potosí, encaminhada clandestinamente por via terrestre até Buenos Aires, de onde é exportada para o Brasil e sobretudo para a Europa[26]. As trocas transatlânticas articulam-se no rio da Prata com os mercados regionais intermediários (de Tucumã e do Paraguai), já que as importações em contrapartida da prata se compõem principalmente de objetos manufaturados europeus e numerosos grupos de escravos. As redes portuguesas ainda desempenham nesse contexto um papel essencial, e a intermediação do Brasil oferece, além disso, lucros consideráveis[27]. Por isso é de interesse mais que anedótico lembrar que um dos pioneiros da abertura desse itinerário de Potosí a Buenos Aires, e depois ao Brasil e à Europa, foi ninguém menos que o primeiro bispo de Tucumán, Francisco de Victoria, de origem cristã-nova, cujas atividades comerciais, ilícitas em mais de um sentido, ficaram famosas[28]; e que um irmão de Francisco de Victoria, Diego Pérez de Acosta, após comerciar durante vinte anos em Potosí, Cuzco e outras regiões do Peru, foi queimado em efígie no auto-

25. Cf. Germán Peralta Rivera, *op. cit.*, pp. 265 e ss.

26. Cf. Alice P. Canabrava, *O Comércio Português no Rio da Prata (1580-1640)*, São Paulo, 1944; Fernand Braudel, "De Potosí à Buenos Aires: une route clandestine de l'argent. Fin du XVI[e], début du XVII[e] siècle", *À travers les Amériques latines*, Cahiers des Annales, 1949, pp. 154-158; Charles R. Boxer, *Salvador de Sá and the Struggle for Brazil and Angola: 1602-1686*, London, 1952, Cap. III, "The Road to Potosí", pp. 69-110; Enriqueta Vila Vilar, "Los Asientos Portugueses y el Contrabando de Negros", *Anuario de Estudios Americanos*, Sevilla, 1973, pp. 557-599; Zacarías Moutoukias, *Contrabando y Control Colonial en el Siglo XVII*, Buenos Aires, 1988, pp. 46 e ss.

27. Cf. os trabalhos de Carlos Sempat Assadourian, "El Tráfico de Esclavos en Córdoba: 1588-1650", *Cuadernos de Historia*, XXXII, Córdoba, 1965; "El Tráfico de Esclavos en Córdoba: De Angola a Potosí, Siglos XVI-XVII", *Cuadernos de Historia*, Córdoba, XXXVI, 1966; "Potosí y el Crecimiento Económico de Córdoba", *Homenaje al Doctor Ceferino Garzón Maceda*, Córdoba, 1973; "Sobre um Elemento de la Economía Colonial: Producción y Circulación de Mercancías en el Interior de un Conjunto Regional", Eure, *Revista Latinoamericana de Estudios Urbanos Regionales*, Santiago de Chile, 1973.

28. Alice P. Canabrava, *op. cit.*, pp. 61-63; Charles R. Boxer, *op. cit.*, p. 75; Jonathan I. Israel, *Empires and Entrepots*, *cit.*, p. 334.

de-fé de 1605, em Lima. Ele pôde, sem dúvida, escapar à prisão graças à proteção de seu irmão: mais tarde, foram encontrados rastros dele em Sevilha e, depois, em Veneza; terminou seus dias em Safed, na Palestina[29].

Após a independência recuperada por Portugal, em 1640, e o fim da união dinástica, o contrabando que atravessa Buenos Aires passa a ser dominado pelos holandeses, mas a rede portuguesa mantém-se em nível importante, como mostra o movimento dos navios que entraram nesse porto, na segunda metade do século XVII, fora do sistema das licenças[30]; e como o confirma, paradoxalmente, a fundação do lado brasileiro, em 1682, da Colônia de Sacramento, a fim de desviar uma parte do tráfico de Buenos Aires[31]. O contrabando holandês se beneficia, a partir da mesma época, de outro ponto de ancoragem, a ilha de Curaçau (a "Amsterdã do Caribe"), de onde se irradia uma vasta rede que se estende às costas vizinhas de Nova Granada e da Venezuela, assim como ao conjunto das ilhas do Caribe[32]. Ora, não é por acaso que a fortuna de Curaçau está estreitamente ligada, na origem, ao tráfico dos escravos: precisamente ao *asiento* concluído em 1662 com um grupo de negociantes genoveses que, por sua vez, só puderam fechar contratos com a Companhia das Índias Ocidentais para o fornecimento e o transporte dos negros da África. Sabe-se que uma próspera comunidade judia se desenvolveu em Curaçau, durante todo o século XVIII, composta especialmente de distribuidores dos comerciantes sefardins de Amsterdã; quanto a seus correspondentes em terra firme, principalmente em Coro, diante da ilha, ou em Maracaibo, eram ainda, com freqüência, comerciantes cristãos-novos (que na colônia espanhola só podiam permanecer como tais)[33].

29. José Toribio Medina, *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima (1569-1820)*, Santiago do Chile, 1956, t. I, p. 311; Lucía García De Proodian, *Los Judíos en América: Sus Actividades en los Virreinatos de Nueva Castilla y Nueva Granada, Siglo XVII*, Madrid, 1966, pp. 267-268; Jonathan I. Israel, *op. cit.*, p. 334.

30. Zacarías Moutoukias, *op. cit.*, p. 126.

31. *Idem*, pp. 151 e ss.

32. Jonathan I. Israel, *op. cit.*, p. 438: "Regular contact between Curaçao and the neighbouring South America mainland began only or around 1657, setting in motion the shift which was to transform Curaçao into the Amsterdam of the Caribbean".

33. Sobre Curaçau e o contrabando holandês no Caribe no século XVIII, cf. Celestino Andrés Arauz Monfante, *El Contrabando Holandés en el Caribe durante la Primera Mitad del Siglo XVIII*, Caracas, 2 vols., 1984; Ramón Aizpurua, *Curaçao y la Costa de Caracas: Introducción al Estudio del*

*

DISPERSÃO QUASE PLANETÁRIA, solidariedades transcontinentais e transoceânicas: essas imensas redes que ligam cristãos-novos de Lisboa, Antuérpia ou México e judeus de Livorno, Amsterdã ou Constantinopla apresentam uma característica notável e nova nessa alvorada da modernidade, mais precisamente a de unir dezenas de milhares de pessoas que não professam oficialmente a mesma fé religiosa e, entretanto, compartilham o sentimento de pertencer a uma mesma coletividade, designada lapidarmente por uma palavra: "Nação"[34]. O termo "nação" era empregado especialmente, durante os séculos precedentes, para distinguir, segundo suas origens, as colônias mercantis instaladas nesse grande porto ou naquela praça de comércio (por exemplo, em Bruges ou em Florença, as nações genovesa, inglesa, alemã etc.). Ora, quando a expressão "nação portuguesa" aparece em Antuérpia, em 1511, por ocasião da outorga de direitos e privilégios aos comerciantes dessa subenfiteuse, ocorre que estes são, em sua maioria, cristãos-novos e, freqüentemente, judaizantes. Mais tarde, em Veneza, Ferrara ou Amsterdã são toleradas instituições religiosas fundadas à luz do dia (apesar da discrição exigida), por judeus da "nação portuguesa e espanhola". Mais tarde ainda, na segunda metade do século XVI, quando numerosos conversos refluíram de Portugal em direção à Espanha, eles foram designados como "portugueses da nação hebraica" ou, simplesmente, como "portugueses da Nação"[35]. Para designar a si mesmo, a "gente da Nação" empregava expressões em que os dois termos eram, por assim dizer, intercambiáveis: "naçam portugueza o hespanhola, hebreas", ou "naçam hebrea, Portuguezes o Hespanhoes"[36]. O termo "Nação" puro e simples, a

Contrabando de la Provincia de Venezuela en Tiempos de la Compañía Guipuzcoana, 1730-1780, Caracas, 1993.

34. Cf. Miriam Bodian, "'Men of the Nation', The Shaping of Converso Identity in Early Modern Europe", *Past and Present*, maio 1994, n. 143, pp. 48-76. Da mesma autora, *Hebrews of the Portuguese Nation: Conversos and Community in Early Modern Amsterdam*, Bloomington, 1997; Yosef Kaplan, *Les Nouveaux-Juifs d'Amsterdam. Essais sur l'histoire sociale et intellectuelle du judaïsme séfarade au XVIIe siècle*, Paris, 1999, pp. 33 e ss.

35. Miriam Bodian, "'Men of the Nation'...", *op. cit.*, p. 59.

36. Cf. I. S. Révah, "Le premier règlement imprimé de la 'Santa Companhia de dotar orfans e donzelas pobres'", *Boletim Internacional de Bibliografia Luso-brasileira*, 1963, IV, pp. 668 e 678.

"Nação" por excelência, acaba assim por sobrepor-se, de modo subentendido e ambíguo ao mesmo tempo, aos sentidos de "judeu" e "português". O que confirmará explicitamente, em meados do século XVII, a observação do padre Antônio Vieira: [...] "na língua popular, na maioria das nações européias, 'português' confunde-se com 'judeu'"[37].

A "Nação" designa, por conseguinte, uma entidade ao mesmo tempo nova e paradoxal, que por definição não está incluída num território, já que seus membros se dispersam por todas as partes, em todos os continentes. Mais ainda: se se considerar o conjunto da diáspora marrana, a "Nação" refere-se, em sua maior extensão, tanto aos judeus declarados nos países onde podem professar livremente sua religião quanto aos cristãos-novos (judaizantes ou não) que vivem em terras de intolerância[38]. O quadro é ainda mais complexo devido ao fato de a diáspora em questão conhecer uma constante mobilidade: enquanto os cristãos-novos fogem das perseguições inquisitoriais para afirmarem sua fé judaica em Amsterdã ou Veneza, judeus que eram cristãos-novos podem ser levados, pela gestão de seus negócios, a voltar à Espanha, a Portugal ou às colônias ibéricas e a retomar a máscara cristã. Aliás, mesmo em Amsterdã os judeus sefarditas perseveram, de certo modo, numa personalidade dupla, assinalada pelos dois nomes que usam: pois, além de seu nome hebraico empregado no contexto da comunidade judaica, continuam a usar seu nome português ou espanhol em todas as suas transações comerciais, assinando com esse único nome letras de câmbio, procurações, confissões de dívidas etc.[39]. Assim, como observa Yosef Kaplan, "a identidade religiosa e a solidariedade étnica não coincidem necessariamente"[40]. Essa distinção é perfeitamente ilustrada por Menasseh ben Israël quando evoca a figura de Antonio de Montesinos, autor do famoso relato da descoberta das tribos perdidas de

37. António Vieira, *Obras Escolhidas*, Lisboa, 1951-1954, t. IV, p. 182: "[...] vulgarmente entre as mais nações da Europa se equivoca português com judeu..." Cf. igualmente Julio Caro Baroja, *op. cit.*, t. I, p. 361.

38. Yosef Kaplan, *op. cit.*, pp. 34, 52 e ss.

39. Cf. Jonathan I. Israel, "Spain and the Dutch Sephardim, 1609-1660", *Studia Rosenthaliana*, 1978, XII, pp. 1-61, retomado em *Empires and Entrepots*, *cit.*, pp. 355-415 (cf. particularmente o Apêndice, pp. 410-415); Yosef Kaplan, *op. cit.*, pp. 29 e ss., p. 54.

40. Yosef Kaplan, *op. cit.*, p. 34.

Israel, em alguma parte dos Andes de Nova Granada; ele o apresenta como "judeu de religião e português de nação"[41].

Porém, ao mesmo tempo, sabia-se bem que nem todos os portugueses eram de religião judaica e que nem todos os judeus pertenciam à "nação" portuguesa. Quais eram, portanto, as componentes do sentimento de identidade próprio das "pessoas da Nação"? Aparentemente, que eles mesmos tinham, em suma, interiorizado a ideologia ibérica da pureza de sangue (invertendo seus termos e fazendo de sua ascendência judaica uma razão de orgulho), de modo que a dimensão étnica acaba por suplantar a dimensão propriamente religiosa. É o que testemunha espetacularmente uma das instituições da comunidade judaica de Amsterdã, a Santa Companhia de Dotar Orfans e Donzelas Pobres: os estatutos dessa confraria, redigidos em 1615, estipulavam sua vocação para ajudar as jovens pobres da nação portuguesa ou espanhola "que residiam entre São João da Luz e Danzig [...], na França, em Flandres, na Inglaterra e na Alemanha"[42]. Em compensação, a confraria não se destinava às jovens judias asquenazes claramente excluídas de seu campo de ação. As jovens sefardins que podiam beneficiar-se de suas obras viviam exteriormente como cristãs, mas nem por isso eram admitidas de imediato como membros da "Nação" e, ainda mais, consideradas dignas de perpetuá-la, pois se tratava de provê-las de um dote a fim de que pudessem se casar no seio da comunidade judaica. Assim, mais do que a observância literal das regras da *Halaca* (conjunto das leis religiosas judaicas), concedia-se preeminência à verdade oculta, à fidelidade secreta. A despeito dos critérios do judaísmo normativo dos rabinos, as "pessoas da Nação" manifestavam, portanto, uma "afinidade étnica e social com os criptojudeus, e mesmo com os cristãos-novos cuja identidade judaica fora praticamente apagada"[43].

De maneira mais geral, entre todos os que viviam dispersos nos países onde o judaísmo era proibido, segundo quais critérios convinha identificar

41. Menasseh Ben Israël, *Espérance d'Israël*, introdução, tradução e notas de Henri Méchoulan e Gérard Nahon, Paris, p. 130.

42. I. S. Révah, *op. cit.*, p. 653: "[...] orfans e donzelas da mesma nação Portuguesa e da Castelhana, das habitantes desde Jam de Lus ate Danzique por hua e outra parte, assim de França como de Flandes, Inglaterra e Alemania [...]".

43. Yosef Kaplan, *op. cit.*, p. 35. Da mesma forma, "[a *Nação*] incluía também os cristãos-novos de origem judaica que viviam nas 'terras de idolatria', quer se considerassem ou não judeus".

os membros da "Nação"? Basta, segundo os próprios estatutos da Santa Companhia de Dotar Orfans e Donzelas Pobres, "que sejam verdadeiramente estabelecidos sua crença na unidade do Senhor do mundo e seu conhecimento da verdade de sua Santíssima Lei, quer sejam ou não circuncidados, quer vivam no seio do judaísmo ou fora dele"[44]. O que se exige não é, portanto, a prática cotidiana dos preceitos da religião judaica, mas sim, explicitamente, a adesão a seu espírito, de modo que a crença pareça reduzida, no caso, à abstração de um simples deísmo. Porém, este não engloba todo monoteísmo: define-se pela oposição ao cristianismo. A lembrança da "unidade do Senhor do mundo" refere-se, evidentemente, para rejeitá-lo, ao dogma da Trindade, enquanto "a verdade de sua Santíssima Lei" significa que, ao contrário do que pretende a Igreja, a lei de Moisés não é caduca. Entretanto, se o pertencimento à "Nação" requer o conhecimento dessa verdade (e não necessariamente a observância de todos os ritos), apresenta-se de imediato a questão da transmissão desse conhecimento no tempo, de uma geração à seguinte: trata-se, pois, de conservar e perpetuar uma memória em sua dimensão coletiva, em conformidade com a exigência, tão profundamente enraizada na tradição judaica, que se exprime no mandamento *zakhor* ("lembra-te"). O dever da memória, associado ao sentimento ibérico do orgulho do sangue e da origem, supõe que se mantenha a lembrança dos ancestrais que inculcaram essa verdade, e dos mártires que testemunharam por ela: ele se fundamenta, em definitivo, na consciência de uma história coletiva e de uma comunidade de destino. História repleta de dramas, perseguições, violências: se a identidade das "pessoas da Nação" se define, em certo sentido, pela reação ao "ódio" que lhe conferem as outras nações (segundo a tese de Spinoza), ela encerra um componente fundamental e positivo de fidelidade aos ancestrais. Afinal, os membros da "Nação" compartilham, além de sua diversidade, uma fé comum: a fé na lembrança.

*

44. I. S. Révah, *op. cit.*, p. 674: "Admitir-se am por companheiros todos os auzentes, conforme estas schamot, com tanto que aja primeiro verdadeira informaçam e noticia que comfessam a Unidade do Senhor do Mundo e conhecem a Verdade de Sua Ley Santissima; e isto, ou sejam circumcizos ou nam, ou vivam en Judesmo ou fora delle". Citado por Yosef Kaplan, *op. cit.*, pp. 37-38. Cf. igualmente Miriam Bodian, "'Men of the Nation'...", *op. cit.*, p. 72.

Meus trabalhos anteriores sobre o mundo andino visavam a operar uma reviravolta das perspectivas tradicionalmente eurocentristas, tentando restituir, pelo estudo das sociedades indígenas, o ponto de vista dos vencidos e mesmo (com os índios urus) o dos vencidos dos vencidos. Na longa duração entremisturam-se continuidades, rupturas, transformações e criações. A propósito de certos fenômenos de resistência autóctone, em que fidelidades e sobrevivências pagãs se dissimulavam sob uma máscara cristã, fui levado a evocar, por analogia, uma espécie de "marranismo" indígena[45]. Porém, os tribunais da Inquisição não foram introduzidos no continente americano para combater as idolatrias indígenas: os índios, como neófitos, escapavam, em princípio, à sua jurisdição. Se esses tribunais tinham por missão perseguir as heresias em geral, eles visavam especialmente, por definição, aos cristãos-novos judaizantes, que encarnavam, assim, uma outra América subterrânea, embora paradoxal, pois se inscrevia no interior dos setores europeus dominantes. É esse avesso dos próprios colonizadores que tratamos explorar: ou seja, operar uma inversão das perspectivas, ou deslocamento do olhar, tentando captar em diversos aspectos a face oculta, clandestina, da sociedade crioula. Nesse sentido, após *A Visão dos Vencidos* e *A Volta dos Ancestrais*, este livro sobre *A Fé na Lembrança* forma a terceira parte de uma trilogia cujo fio condutor seria uma "história subterrânea" das Américas, entre memória e esquecimento.

A questão marrana, em suas múltiplas dimensões (religiosa, intelectual, econômica, social, política), constitui um fenômeno cuja compreensão exige um estudo, tanto quanto possível, global. Para abordá-la, a presente obra pretende propor apenas um primeiro esboço, na forma de uma galeria de retratos. Com efeito, os milhares de processos conservados nos arquivos inquisitoriais oferecem-nos como que outros tantos espelhos onde se refletem as vidas de homens e mulheres de quem restam apenas esses traços inscritos diante dos tribunais do Santo Ofício. Trata-se mais de retratos que biografias propriamente ditas, pois essa documentação só nos fornece, no total, informações parciais e fragmentadas. Ao mesmo tempo, porém, graças à riqueza de inumeráveis detalhes, ela nos imerge no

45. Cf. *Le Retour des ancêtres: Les Indiens Urus de Bolivie (XXe-XVIe siècle). Essai d'histoire régressive*, Paris, 1990, p. 526.

coração e no cotidiano do mundo marrano. Mais ainda: o olhar dirigido aos personagens dos quais nos aproximaremos situa-nos na perspectiva de uma história não apenas "vista de baixo", mas ainda, literalmente, vivida no mundo subterrâneo das prisões. Às vezes, o espelho corre o risco de subitamente tornar-se deformante, mas, se o interrogarmos com a prudência requerida, pode mostrar-se mais revelador tanto dos seres como dos comportamentos e mecanismos sociais.

Propõe-se, assim, compor o relato de acontecimentos muitas vezes dramáticos e evocar destinos sempre singulares – em outras palavras, tentar fazer ouvir o eco do que foi uma única vez no passado. Retorno a uma historiografia de outros tempos? É, primeiramente, a natureza de nossas fontes que impõe uma redução da escala e uma concentração do objetivo no sentido de uma investigação micro-histórica: pois os arquivos judiciários de que dispomos, principalmente os processos inquisitoriais, tratam por definição do local, de grupos e pessoas. Entretanto, tais documentos permitem também situar os indivíduos em suas trajetórias, estratégias e relações com os outros no seio da sociedade global: além da idiossincrasia de cada um, representam bem mais que eles mesmos e, cada um à sua maneira, exprimem alguma coisa do coletivo, de que não podem ser abstraídos. Entre um e outro aparecem diferenças, evidentemente, mas também analogias e numerosas recorrências. O que se empreende é, em definitivo, um retrato de grupo, reunindo uma dezena de personagens, assim como os protagonistas que estão próximos deles, escolhidos, não sem uma certa arbitrariedade, em função de sua complementaridade e da qualidade das fontes – tudo sobre um período relativamente longo, que se estende do fim do século XVI à primeira metade do XVIII: limites amplos o bastante para se tentar atingir, para além dos casos individuais, resultados de alcance mais geral. O epílogo, enfim, estabelecerá um elo entre o passado e o presente do final do século XX, para explicar fenômenos de ressurgência que ocorrem até os dias de hoje.

Trata-se, portanto, não só de retratos mas também de itinerários, périplos, conexões, redes múltiplas. Afinal, esses destinos singulares cruzam-se, misturam-se, convergem e divergem, entrelaçam-se, conjugam-se e disjuntam-se num formigamento de inter-relações partilhadas ou opostas, de solidariedades ou traições. São esses labirintos marranos que resolvemos explorar. Os processos inquisitoriais se prestam a numerosas verificações,

especialmente quando se referem aos membros de uma mesma família ou a um grupo de judaizantes num mesmo movimento, com freqüência levados, segundo modalidades diversas (mais ou menos espontâneas ou forçadas), a denunciarem-se e acusarem-se mutuamente[46]. As correspondências entre confissões e denúncias permitiam aos inquisidores corroborarem as acusações contra os denunciados depois de pronunciarem suas sentenças. Entretanto, se é verdade que o historiador procede, do mesmo modo, por aproximações, cruzamentos e verificações, e o estabelecimento dos dados fatuais depende, num certo sentido, da investigação policial, a pesquisa erudita elabora-se numa perspectiva distinta e segundo critérios muito diferentes daqueles dos inquisidores, pois se dá pela tarefa não de julgar, mas, segundo um procedimento ao mesmo tempo analítico e abrangente, de estudar objetivamente os pensamentos, sentimentos e comportamentos conscientes dos autores, de trazer à luz as lógicas sociais subjacentes, em geral inconscientes, e situá-las em seu contexto histórico mais amplo. Certamente, nossas fontes, apesar de sua riqueza, só nos fornecem vestígios descontínuos, que esclarecem apenas momentos, segmentos de vida, enquanto vastas zonas permanecem na sombra e nós apreendemos com alguma inquietação o que as cenas entrevistas, e mesmo os segredos revelados, representavam para os próprios interessados. Ou seja, são biografias fragmentadas que nos impõem esse desafio: tentar reconstituir a totalidade, reunindo as peças dispersas e cheias de lacunas do quebra-cabeça.

Esse conjunto, além disso, evolui, muda, o quadro transforma-se; trata-se, na verdade, de recolocar em cena peripécias que se encadeiam numa narração, inscrevem-se em diversas temporalidades, em ritmos variáveis: pois os "jogos de escalas" aplicam-se não apenas aos quadros espaciais mas ainda aos encaixes de diferentes durações[47]. Conforme nos situemos na perspectiva mais global ou na da microanálise, a narrativa acelera-se

46. Não retomo aqui a discussão sobre a confiabilidade das fontes inquisitoriais. Desde a famosa polêmica entre Israël Salvator Révah e Antônio José Saraiva, no início dos anos de 1970, a causa é entendida: um mínimo de familiaridade com esses arquivos (destinados, repitamos, a permanecerem secretos) convence de sua plena credibilidade, com a condição evidentemente de não os submeter, como toda documentação, aos métodos da crítica histórica. Voltaremos a esses problemas, em detalhes, no decorrer da análise dos textos.

47. Cf. Jacques Revel (org.), *Jeux d'échelles: La micro-analyse à l'expérience*, Paris, 1996.

ou retarda-se, sobrevoando os anos e as décadas ou demorando-se nos múltiplos momentos da jornada. Importa reintroduzir essas variações no escoar do tempo em função da configuração espacial, colocando simultaneamente a problemática da construção da identidade em suas relações com a memória coletiva. Para evidenciar melhor os contrastes entre fluxos relativamente lentos e instantes de maior intensidade dramática, permiti-me, em certas etapas da exposição, transcrever as citações (mais particularmente as de diálogos) em estilo direto, de forma "teatral": recorro não a um artifício retórico (os textos originais são reproduzidos literalmente em notas), mas a uma simples técnica, a fim de fazer ouvir, nos momentos requeridos, as vozes de nossas testemunhas.

Acrescentemos que ainda estamos diante de vítimas, de vencidos: desses destinos captados, geralmente, numa situação de crise (que se prolonga muitas vezes durante anos) e do simples folheio desses documentos de arquivos desprende-se uma força emotiva que é importante exprimir em sua plenitude, sem cair numa história lacrimosa ou apologética. O problema é, ao mesmo tempo, de método e ética: é possível manter a frieza do olhar clínico durante a leitura, entre outras coisas, das dezenas de páginas ao longo das quais um escrivão registrou escrupulosamente não apenas as confissões de um prisioneiro submetido à tortura mas ainda todas as suas queixas, gemidos, súplicas e até gritos de dor? A vítima está ali, no meio desses fólios amarelecidos, ofegante, e entretanto o ofício de historiador não poderia limitar-se ao mero exercício de sua sensibilidade apenas: ele requer que esses momentos patéticos sejam postos em perspectiva com aquilo que lhes pode dar sentido. Partilhar, através dos séculos, as angústias, dores e esperanças dos atores do fenômeno marrano, mas também elucidar suas maneiras de crer, agir e pensar, assim como os jogos do que foram as potencialidades de seu presente; restituir, tanto quanto possível, o vivido, o afeto e o imediato, inscrevendo, ao mesmo tempo, o acontecimento nas flutuações de longa duração e no contexto dos problemas gerais da historiografia; tentar fazer reviver, mesmo por ínfimas migalhas, o que uma vez foi, e pôr em ação as diversas análises ou procedimentos suscetíveis de fornecerem os elementos para a compreensão desse passado: é a essa dupla exigência que gostaríamos de responder, a de uma história inteligível e a de uma memória viva.

CAPÍTULO I

O Sambenito

de Juan Vicente

Vida errante, longos anos de prisão e, enfim, a morte na fogueira: destino corriqueiro de muitos cristãos-novos. O itinerário de Juan Vicente, pobre-diabo incessantemente arremessado de refúgio a refúgio, de Portugal às imensidões americanas, testemunha uma mobilidade quase caótica. Os brevíssimos resumos das "Relações de Causas" enviadas a Madri permitem, entretanto, acompanhar as principais etapas de suas tribulações, restituindo, talvez, ao mesmo tempo, alguns aspectos de sua personalidade[1].

Juan Vicente, nascido em Campomayor por volta de 1559, sapateiro remendão, filho de Luis Fernández, também sapateiro, pertence ao meio popular, pode-se dizer, mas sabe ler e escrever. Em 19 de janeiro de 1582, rapaz de 23 anos, viaja para Évora a fim de se apresentar perante o Tribunal da Inquisição[2]. Por que ele se acusa espontaneamente de ter judaizado? Arrependimento sincero? De fato, ele reconhecerá mais tarde que foi movido pelo medo: as prisões multiplicavam-se à sua volta, em Campomayor; e, em suma, ao confessar, ele apenas antecipava o que lhe parecia inevitável, esperando, ao mesmo tempo, obter a indulgência dos inquisidores graças

1. Archivo Histórico Nacional (Madrid) [AHN], Inquisición, Legajo 1647, exp. 3 (69 ff.) e exp. 4 (50 ff.).
2. AHN, Inquisición, Legajo 1647, exp. 3, ff. 17r e 18v: "[...] y por dezir que uenia a esta messa a confessar sus culpas y pedir perdon y misericordia de ellas [...] parecio sin ser llamado Joan Vicente [...]".

à autodenúncia. Sua atitude, e aliás se conhecem muitos outros exemplos semelhantes, correspondia, portanto, a uma estratégia de defesa.

A confissão de Juan Vicente segue um modelo não menos estereotipado. Ele pretendia ter vivido sempre como bom católico, até o momento em que, um ano e meio antes, os cristãos-novos Manuel Soares e Gabriel Rodríguez, depois de o terem levado para longe do burgo, em pleno campo, decidiram convertê-lo à fé de Moisés. Eles lhe ensinaram "que o Messias anunciado não tinha ainda vindo, e que ele não devia crer nem adorar as imagens dos santos nas paredes e nos retábulos, como faziam os cristãos, pois eles nada eram e não tinham substância"[3]. Convinha observar o repouso do sábado, jejuar nas segundas e quintas até surgir a primeira estrela no céu; podia-se, então, pedir a Deus tudo o que se desejava pronunciando uma prece que começava assim: "Bendito seja Adonai nosso Deus, Rei eterno, que nos prescreveu seus santos mandamentos"[4]. Juan Vicente, convencido de que a salvação só se encontrava na lei de Moisés, praticou, portanto, os jejuns referidos, assim como o de Iom Kipur em setembro. Porém, finalmente, teria ido confessar-se com o vigário da igreja de Campomayor, o qual lhe teria ordenado que se apresentasse perante o Tribunal da Inquisição para confessar seus erros e pedir perdão[5].

Os inquisidores deixam Juan Vicente em liberdade durante algumas semanas, depois ordenam seu encarceramento. Ele confessa, então, que, "cegado pelo diabo", não tinha ainda confessado todos os seus erros, tendo se esforçado para esconder os nomes de seus cúmplices mais próximos, que ele agora denuncia: sua mãe Catalina Martínez, suas duas irmãs Leonor Díaz e Isabel Pérez, sua mulher Isabel Vaéz, desposada no ano anterior, a mãe e a avó desta, Inés Vaéz e María Rodríguez[6]. Em compensação, o pai de Juan Vicente, Luis Fernández, provavelmente cristão-velho, não é molestado. E observam-se, de passagem, essas clivagens familiares

3. AHN, Inquisición, Legajo 1647, exp. 3, f. 17r: "[...] y que el Messias prometido en ella no era aun venido y que no creyese ni adorase los sanctos que estaban en las paredes y en los retablos como lo hazian los christianos porque no heran nada ni tenian substancia [...]".

4. AHN, Inquisición, Legajo 1647, exp. 3, ff. 18 v e 26r: "[...] una oracion que comiença Bento Adonay noso Deos Rey que nos sanctifico os suos encomendanças [...]".

5. AHN, Inquisición, Legajo 1647, exp. 3, f. 18v: "[...] aura un mes que se fue a confessar con el padre Bartolome Galuan vicario de la iglesia del dho pueblo de Campomayor [...]".

6. AHN, Inquisición, Legajo 1647, exp. 3, ff. 19r-29v.

que testemunham o papel fundamental das mulheres na transmissão das crenças marranas.

O desfecho dramático resulta apenas das confissões de Juan Vicente? Estas se inscrevem, é verdade, numa engrenagem da qual ele voltará a ser vítima. Por ocasião do auto-de-fé celebrado em 16 de dezembro de 1584, sua mãe Catalina Martínez e sua irmã Isabel Pérez morrem na fogueira; María Rodríguez, morta na prisão, é queimada em efígie. O próprio Juan Vicente, sua mulher Isabel Váez, assim como os outros membros da família, obtêm a indulgência do Tribunal: são admitidos na "reconciliação" e condenados ao uso do sambenito, a túnica de infâmia, que os denuncia para o desprezo de todos os olhares[7].

Mais tarde, várias testemunhas acusarão Juan Vicente de ter infringido a penitência que lhe fora imposta: ter-se-ia despojado de seu sambenito sem autorização do Tribunal da Inquisição, e depois de pendurar a túnica numa árvore, a teria apedrejado[8]. O boato atribuiu, falsamente talvez, esse gesto de revolta ao infeliz sapateiro. Seja como for, para escaparem ao opróbrio que os prendia em sua cidade natal e darem início a uma nova vida, Juan Vicente e sua esposa, ao cabo de alguns anos, em 1588, decidem embarcar para a América.

Juan Vicente lera em cartazes afixados nas ruas de Lisboa que o rei oferecia a travessia a pessoas que desejassem viajar para o Brasil como colonos[9]. Assim, vamos encontrá-lo com Isabel, primeiro na Bahia, onde exerce seu ofício de sapateiro durante três anos. Depois trabalha mais um ano na fazenda de um senhor de engenho, que o emprega em arroteamentos. Em seguida o casal volta à Bahia para tocar uma loja de tecidos e roupas, por conta de outros negociantes[10]. Vários *peruleros* de passagem elogiam

7. AHN, Inquisición, Legajo 1647, exp. 3, f. 42r.

8. Cf., entre outros, o testemunho de Pedro Alonso Soito (1º nov. 1596), originário de Campomayor, AHN, Inquisición, Legajo 1647, exp. 3, f. 1v: "[...] se auia huido y colgado el sambenito de un arbol y apedreadole y que esto era publico alla [...]"; *idem*, ff. 3v, 49r, 54v.

9. AHN, Inquisición, Legajo 1647, exp. 3, f. 45r: "[...] y por auer visto en lisboa unos retulos fixados en las paredes que dezian que el que quisiese pasar al brasil con muger e hijos que el Rey le daua pasaje de balde [...]".

10. *Idem*: "[...] y en la dicha Baya estuuo como tres años ussando su offiçio a los principios y luego lo dexo y se fue a un ingenio de açucar del conde de linares y alli le ocupo el mayordomo en hazer rozas en que estuuo un año y volvio a la baya donde tuuo una tienda de ropa de particulares que le dauan para que vendiese [...]".

as atrações do vice-reinado espanhol. Nessa época, aparece um médico, o licenciado Diego Núñez de Silva, que também era um português cristão-novo e faz amizade com o casal. Mais tarde, Diego de Silva confessará ter mantido uma "ligação desonesta" com Isabel Váez[11]. Graças à ajuda do médico, Juan Vicente e sua mulher começam, então, uma nova etapa de suas peregrinações: os três embarcam com destino a Buenos Aires, aonde chegam em maio de 1591[12].

Juan e Isabel ficam apenas dois meses em Buenos Aires. Ali eles alugam umas carroças e dirigem-se a Córdoba e depois a Santiago del Estero, onde residem cerca de seis meses, gerindo uma loja de tecidos, sempre graças à ajuda de Diego de Silva[13]. Antes de chegar a Córdoba, Juan tentara, embora desastradamente, tirar partido dos laços de solidariedade entre originários de sua cidade natal: ele escrevera a um *vecino*, Antonio Suárez Mexía, originário de Campomayor, a quem se apresentou como um parente, filho de Andres Afonso Vicente e Margarida Váez[14]. Porém, Antonio Suárez Mexía deu-se conta, durante a conversa, de que essa filiação era falsa, o que o levou a denunciar Juan Vicente perante o comissário da Inquisição (acrescentando que o licenciado Diego de Silva, que acompanhava o casal, apresentava Isabel como sua prima). Juan Vicente foi então, identificado como judaizante "reconciliado" e portador do sambenito (é nessa ocasião que ocorre o episódio da túnica suspensa numa árvore e apedrejada)[15].

O casal viaja em seguida para Potosí, a cidade quase mítica que, ao pé da fabulosa montanha de prata, atraía inumeráveis emigrantes vindos de todas as partes: numa extremidade do mundo atingida por ventos gelados, a 4 mil metros de altitude, a cidade, com cerca de 120 mil habitantes, era, então, uma das mais povoadas do globo. Juan muda novamente de ocupação e abre uma pulperia (botequim-mercearia), situada atrás do hotel das

11. AHN, Inquisición, Legajo 1647, exp. 3, f. 45r; e declaração de Diego Núñez de Silva (12 jul. 1601), f. 9v: "[...] dixo que si tuvo amistad deshonesta con la dha muger desde el brazil hasta que llegaron a cordoba que seria cinco o seis meses".

12. AHN, Inquisición, Legajo 1647, exp. 3, ff. 8r e 45v.

13. *Idem*: "Dixo que en buenos ayeres se detuuieron dos meses y alli alquilaron carretas y con ellas pasaron a Cordoua de Tucuman y de alli a santiago del estero y alli en santiago puso este que declara tienda de ropa que le dio el dho licenciado silua [...]".

14. AHN, Inquisición, Legajo 1647, f. 3v.

15. AHN, Inquisición, Legajo 1647, f. 4r.

Caixas Reais[16]. O casal conta com a amizade e a ajuda mais seguras, porém comprometedoras, de um grupo de cristãos-novos judaizantes, entre os quais figuram Gonçalo de Luna, seus irmãos Gregorio Díaz Tavares e Jorge Tavares, assim como sua irmã Mencia de Luna: Juan tinha conhecido nas masmorras da Inquisição, em Évora, o pai de Gonçalo de Luna, e Isabel tinha sido companheira, nas mesmas celas, de Mencia de Luna[17].

Juan e Isabel, contudo, ficam apenas um ano em Potosí e continuam suas peregrinações até o coração do vice-reino do Peru, Cuzco, e em seguida permanecem cerca de dois anos em Lima. Ali, Juan exerce primeiramente seu ofício de sapateiro, na rua San Agustín[18], depois, dirige uma pulperia, na rua de La Mercí e, mais tarde, uma outra, na parte baixa de Valladolid. Porém, Juan e Isabel retomam sua vida itinerante: passam dois anos nas terras baixas do vale de Sana e depois dirigem-se para longe, em direção ao norte, até a província de Huaylas: durante seis meses, em Caraz, Juan trabalha num curtume[19]. Recebe, então, uma carta de Gonçalo de Luna, que lhe propõe voltar a Potosí. Juan e Isabel, assim como seus filhos, voltam a Lima e depois se dirigem, por terra, ao porto de Chincha, onde embarcam (num navio que transportava mercúrio) para Arica, de onde retornam a Potosí[20]. Eles casam sua filha mais velha, Inés, com o alfaiate Antonio López. Ao cabo de dois anos, a prisão de Gonçalo de Luna, por ordem da Inquisição, lhes serve de sinal para uma nova partida: instruídos pela experiência, receiam, evidentemente, as confissões de seus amigos presos. Juan e Isabel partem de novo para o vale de Saña e distanciam-se ainda mais, até o vale de Chicama, onde alugam uma pequena estância

16. AHN, Inquisición, Legajo 1647, f. 46r: "[...] y se uino con ella a Potosí donde puso una tienda de pulperia detras las Caxas Reales [...]".

17. AHN, Inquisición, Legajo 1647, exp. 3, f. 14r: "[...] y que auian estado pressos al tiempo que lo estuuieron los padres y hermanos del dho Gonçalo de Luna y que ella hauia estado pressa en compania de Mencia de Luna hermana menor del dho Gonçalo de Luna [...]". *Idem*, f. 56v.

18. AHN, Inquisición, Legajo 1647, exp. 3, f. 46r: "[...] y se uino al cusco con su muger y a esta ciudad donde estuuo cerca de dos años [...]".

19. *Idem*.

20. *Idem*, "[...] y estando alli recibio unas cartas del dicho Gonçalo de Luna en que le dezia que si no se hallaba bien por aquella tierra que se boluiese a Potosí que el le favoreseria en lo que pudiese, y asi se boluio a esta ciudad con su casa [...] y llegado aqui se fue por tierra a Chincha, y alli se embarco en un navio que yua a Arica con azogues y llegados a Arica se fue luego a Potosí donde estaria otros dos años [...]".

(*estançuela*) por 270 pesos[21]. É aí que acabam sendo encontrados e presos, em dezembro de 1601.

*

VÁRIAS DENÚNCIAS TINHAM balizado o itinerário de Juan Vicente e Isabel Váez: vimos que diversas testemunhas, em Córdoba e Santiago del Estero, tinham identificado o sapateiro com o rebelde "reconciliado" que, em Campomayor, teria apedrejado seu sambenito. Porém esses depoimentos foram apenas arquivados pelo Tribunal de Lima, sem conseqüência imediata. Na realidade, o maior perigo não vinha dos judaizantes de Potosí, mas do licenciado Diego de Silva, o antigo amante de Isabel Váez ("do Brasil a Córdoba") que fora detido em Tucumán e preso em Lima. Sem dúvida foram suas confissões que determinaram a prisão do casal. O médico confessa, durante audiência realizada em 11 de julho de 1601, que praticou vários jejuns judaicos em companhia de Juan Vicente; e logo, em 13 de julho, se segue a ordem de encarceramento deste, assim como de Isabel[22].

Juan e Isabel, já "reconciliados", são ameaçados diretamente com a fogueira, como relapsos. Por isso começam por negar tudo, como fazem geralmente os judaizantes acusados de reincidência. Já em dezembro de 1601, os juízes do Tribunal de Lima enviam uma carta a seus colegas de Évora para pedir-lhes uma cópia da sentença pronunciada em 1584; esse pedido é reiterado em abril de 1602, mas as distâncias são imensas, e a resposta demora.

Em janeiro de 1603 somos informados que Isabel, gravemente enferma, incapaz de deixar o leito de sua cela, solicita uma audiência[23]. Os inquisidores descem até o cárcere para ouvir sua confissão. O escrivão nota que ela está moribunda e fala com voz muito fraca, quase inaudível, de modo que é preciso aproximar o ouvido de seus lábios para lhe ouvir as últimas

21. *Idem*: "[...] y agora quando le prendieron estaua en una estançuela de don Diego de Mora junto a Chicama que tenia arrendada en dozientos y setenta pesos".
22. AHN, Inquisición, Legajo 1647, exp. 3, ff. 7r-9v; 16r-16v; exp. 4, f. 21v.
23. AHN, Inquisición, Legajo 1647, exp. 3, audiência de 21 de janeiro de 1603, f. 12r: "[...] a la qual hallo hechada en su cama y a lo que parecia estaua muy enferma [...]".

confissões[24]. Isabel sente, então, um arrependimento verdadeiro e manifesta o desejo de salvar sua alma de acordo com a lei de Jesus? É dominada, no momento de morrer, por um sentimento de ódio ao marido que ela enganou, mas cujas tribulações acompanhou durante mais de quinze anos após sua condenação comum em Évora? As confissões proferidas em seu último suspiro têm como único objetivo confirmar as acusações feitas a Juan Vicente: sim, seu marido é judeu, não come toucinho, nem assiste à missa[25]. O inquisidor tem de fazê-la repetir várias vezes para compreender o que quer dizer[26]. Dois dias depois, ela morre em sua masmorra.

O processo de Isabel Váez continua, pois, inacabado, enquanto o de Juan Vicente segue seu curso. Em setembro de 1603 ocorre o processo da "publicação das testemunhas". O acusado continua a negar tudo. Estaria, então, informado da morte de sua esposa, ocorrida oito meses antes? A uma pergunta referente a ela, responde: "Não sei se ela se tornou judia após a reconciliação, eu sempre a considerei cristã"[27].

E quando os inquisidores, retomando o depoimento de Isabel, lhe perguntam se ele se abstém de consumir toucinho, em observância à lei de Moisés, ele explica, de maneira pouco convincente, que "seu estômago não o suporta, mas que ele come chouriço feito com cuidado em casa, e que não o come em outros lugares"[28].

Apesar do estilo inquisitorial, que preserva o anonimato das testemunhas, Juan certamente identificou seus principais acusadores: a esposa e o

24. AHN, Inquisición, Legajo 1647, exp. 3, f. 13r: "Doy fee yo el dho secretario que quando la dha Ysabel Vaez hizo esta ratificacion de suso estaua en su carçel y cama muy enferma y flaca que casi no se entendia lo que hablaua sino llegandose muy cerca de ella para percebir lo que dezia [...]".

25. AHN, Inquisición, Legajo 1647, exp. 3, f. 12r.

26. AHN, Inquisición, Legajo 1647, exp. 3, f. 12v: "[...] y casi no pudiendo hechar la palabra sino era menester estar muy advertido el dho Señor Inquisidor e yo el presente escribano y boluerselo a preguntar muchas ueves para acabarlo de entender [...]".

27. AHN, Inquisición, Legajo 1647, exp. 3, f. 55r: "Dixo que no lo sabe si ella ha sido judia despues que la reconciliaron que este que declara no lo sabe que por christiana ta tuuo siempre". Como se vê, o auto dos interrogatórios é redigido em terceira pessoa, e cada réplica traz as menções: "ele diz que", "ele responde que". Tomo a liberdade de, nas citações traduzidas que constam do texto, omitir essas indicações e transcrever as réplicas em primeira pessoa, na forma de "diálogo". Porém, as citações espanholas (ou portuguesas) que figuram em notas reproduzem o original, de maneira estritamente literal.

28. *Idem*: "[...] porque no lo requiere su estomago [...] que tozino no lo come como tiene dho y que morzilla quando se hazia en sua casa limpia la comia y que no la comia en otra parte [...]".

médico Diego de Silva. E ele sabe que, diante de seus testemunhos, uma recusa obstinada de confissão o condenaria seguramente (sua mãe e sua irmã morreram na fogueira por terem permanecido "negativas"). Três dias após a "publicação", em 6 de setembro, Juan pede uma audiência: resolveu mudar a estratégia de defesa e passa agora às confissões. Ajoelha-se diante dos inquisidores e implora misericórdia por seus pecados[29]. Depois afirma que permaneceu bom cristão até sua chegada ao Brasil; na Bahia, foi o licenciado Diego de Silva que o convenceu, assim como à sua mulher, a voltar à lei de Moisés[30]; e reconhece ter praticado vários jejuns em companhia do médico. Porém, depois, se respeitou o sabá, foi "só em seu coração", sem vestir camisa limpa nem usar roupa diferente[31].

– Por que – perguntam-lhe os inquisidores – o senhor não se confessou até agora?
– Infelizmente foi o demônio que fez sua obra; sua malignidade me fez guardar silêncio[32].

O mesmo tipo de resposta ele dá quando lhe perguntam por que infringiu o juramento pronunciado em sua abjuração: "O demônio, que cega os homens e os julgamentos, me incitou a apartar-me da lei de Jesus Cristo e a voltar à de Moisés"[33].

Observa-se ainda que, interrogado sobre as circunstâncias de seu retorno à lei de Moisés, Juan Vicente, por sua vez, não acusa sua mulher, insistindo no papel corruptor de Diego de Silva:

– Quem voltou primeiro à lei de Moisés depois de sua reconciliação, o senhor ou sua mulher Isabel Váez?
– Voltamos juntos à lei de Moisés, eu e minha mulher Isabel Váez, na Bahia, na época que eu disse, quando o licenciado Silva nos falou como o havia feito[34].

29. AHN, Inquisición, Legajo 1647, exp. 3, f. 57r.
30. AHN, Inquisición, Legajo 1647, exp. 3, f. 57v.
31. AHN, Inquisición, Legajo 1647, exp. 3, f. 58r: "[...] ha guardado los sabados en su corazon aunque no se uestia camisas limpias ni vestidos por no dar a entender que era judio [...]".
32. *Idem*: "Preguntado porque no ha confessado esto hasta agora. Dixo porque ay ha hecho el demonio su obra y sus maldades por le auer tenido la boca cerrada [...]".
33. AHN, Inquisición, Legajo 1647, exp. 3, f. 59r: "Dixo que el demonio que çiega los hombres y los entendimientos le movio a apartarse de la ley de Jesu Christo y boluerse a la ley de Moysen".
34. AHN, Inquisición, Legajo 1647, exp. 3, ff. 60v-61r: "Preguntado qual uoluio primero a guardar la ley de Moysen despues de reconciliados el o la dha a su muger Ysabel Vaez. Dixo que juntos se

A "Relação" não fornece mais detalhes sobre os interrogatórios, mas pode-se entrever em Juan Vicente uma personalidade dotada de certa inteligência para lidar com as situações e que manifesta certa habilidade em seu sistema de defesa.

*

Dezesseis meses depois, em 18 de janeiro de 1605, o Tribunal da Inquisição de Lima procede a uma primeira votação para decidir sobre o caso de Juan Vicente. Três juízes (entre os quais o inquisidor Pedro Ordóñez y Flores) pronunciam-se pela condenação à fogueira, enquanto quatro outros (entre eles o inquisidor Francisco Verdugo) recomendam suspender o processo até o recebimento da cópia, solicitada ao Tribunal de Évora, da sentença de 1584. Daí resulta, portanto, um período de espera[35].

Ora, Juan Vicente é vítima, naquele mesmo ano de 1605, de um infeliz concurso de circunstâncias, enquanto o Tribunal de Lima recebe a notícia (com quase um ano de atraso, em razão da distância) do breve papal que confere perdão aos cristãos-novos portugueses[36]. Os inquisidores de Lima, obedecendo a contragosto, resignam-se a ordenar a libertação de todos os prisioneiros acusados de práticas judaizantes, com uma exceção: Juan Vicente, para quem se continua a aguardar o correio de Évora e que não pode, como relapso, beneficiar-se da medida. Ele permanece sozinho nas masmorras, enquanto o Tribunal envia uma nova carta, em abril de 1605, e repete seu pedido no ano seguinte.

Os meses e os anos passam, sempre sem resposta do Tribunal de Évora. Em 11 de março de 1608, os inquisidores de Lima deliberam novamente sobre o caso de Juan Vicente: três juízes (dentre os quais ainda o inquisidor Pedro Ordóñez y Flores) votam a favor da condenação à fogueira, mas

voluieron a la dha ley de Moysen este que declara y la dha su muger en la Baya por el tiempo que tiene dicho quando el dho licenciado silua los hablo en la Baia como tiene dicho [...]".

35. AHN, Inquisición, Legajo 1647, exp. 3, f. 63v.

36. O breve concedido por Clemente VIII data de 23 de agosto de 1604. É publicado em Lisboa em 16 de janeiro de 1605, e chega ao Tribunal de Lima em 15 de abril de 1605. Cf. notadamente Paulino Castañeda Delgado e Pilar Hernández Aparicio, *La Inquisición de Lima, I (1570-1635)*, Madrid, 1989, pp. 424-425.

os outros três (entre os quais o inquisidor Francisco Verdugo) lembram a decisão de espera de 18 de janeiro de 1605 e pronunciam-se, no estado do processo e na ausência de resposta de Évora, por uma sentença de "reconciliação", acompanhada de uma pena de "reclusão perpétua"[37].

Passa-se mais um ano e em julho de 1609 chega a Lima, enfim, a tão esperada resposta do Tribunal de Évora. Ora, Juan Vicente encontra matéria, nos protocolos do primeiro processo, para novos argumentos em sua defesa. O relatório confirma que ele viera então espontaneamente confessar-se perante o Tribunal. Com base nisso, seu advogado apresenta novos argumentos. De um lado, como ele denunciou a si mesmo, pois não foram outras testemunhas que o convenceram a confessar-se, o segundo processo não poderia versar sobre um caso de recidiva[38]. Pareceria, de outro lado, que em Évora o acusado, então menor (com menos de 25 anos), não fora assistido por seu advogado em todas as fases do processo: por isso Juan pleiteia a nulidade da primeira sentença, da qual resultaria que ele não pode ser considerado, por essa outra razão, como relapso[39].

Será isso um efeito desses argumentos ou, antes, das confissões aparentemente sinceras do acusado? Os juízes continuam a dividir-se em votos divergentes e a causa passa ainda à jurisdição do Conselho Supremo de Madri, e Juan Vicente beneficia-se finalmente, ao cabo de dez anos de prisão, de uma segunda sentença de "reconciliação", pronunciada durante o auto-de-fé de 17 de junho de 1612[40].

Os FRAGMENTOS DE documentação disponíveis deixam-nos entrever que Juan Vicente, durante os anos que se seguiram, continuou a viver misera-

37. AHN, Inquisición, Legajo 1647, exp. 3, f. 64r.
38. AHN, Inquisición, Legajo 1647, exp. 3, ff. 67v-68r: "[...] como la dha causa començo de mi propia denunciacion y auerla hecho espontanea, y no consta que estuuiese convencido por prouanças que legitimas fuesen [...] es cosa llana no proçeder ni auer lugar la dha pena de relapso [...]".
39. AHN, Inquisición, Legajo 1647, exp. 3, f. 67v: "[...] consta ser todo ello nulo porque al tiempo que yo me denuncie de mi mismo [...] hera de edad de veinte y tres años y por ser menor se me crio deffensor en la dha causa deuiendose hazer todos los autos en su presencia y assistencia no se hizieron, y esto consta del mesmo testimonio que refiere la dos postreras audiencias no auerse hecho ni tenido presente el dho curador y deffensor y ançi fueron los dichos autos nullos [...]".
40. AHN, Inquisición, Libro 1009, f. 357r; Libro 1029, f. 507v.

velmente em Lima, sempre envergando o sambenito. Encontramos uma pista sua um pouco depois, em 1618, na "Relação" concernente a Manuel de Fonseca, "cirurgião" português que Juan Vicente conhecera nas masmorras da Inquisição e com quem desejava casar sua filha, Catalina de Los Angeles, por ser ele "membro de sua nação"[41]. Cogitava também da partida dos três para um país onde ela não fosse chamada de "a filha do portador do sambenito"[42]. Catalina, porém, não desejava esse casamento e acabou denunciando o pai e o pretendente aos inquisidores[43].

Não parece, entretanto, que esse depoimento tenha surtido efeito imediato, e Juan Vicente parece ter continuado a levar uma vida mais ou menos errante pelas ruas de Lima ("sem domicílio fixo", notifica literalmente um dos textos[44]). Anos depois, "numa quinta-feira do mês de maio do ano de 1622", quando se encontrava na praça pública, Juan Vicente é vítima de um absurdo infortúnio: ele é detido pelo aguazil real, com outros portadores de sambenito, em cumprimento de uma cédula que ordenava o banimento dos portugueses condenados a essa penitência. Depois de alguns dias de encarceramento na prisão real, Juan Vicente é embarcado num navio com destino ao Panamá[45].

Graças a uma carta do Tribunal da Inquisição de Cartagena, dirigida ao Conselho Supremo de Madri, é que conhecemos esse episódio[46]. É fácil imaginar a fúria de Juan Vicente: na escala de Cartagena ele desce em terra e, sempre envergando o sambenito, apresenta-se perante o Tribunal da Inquisição da cidade a fim de protestar contra a sentença de banimen-

41. AHN, Inquisición, Libro 1030, f. 327v: "[...] hera de sua nacion".
42. *Idem*: "[...] y se fuese a aquella tierra adonde nadie la llamaria hija del ensanbenitado [...]".
43. *Idem*: "Catalina de Los Angeles hija de Juan Vicente reconciliado por este Sancto Officio testificando contra su padre en 10 dias del mes de febrero del año 18 le testifica [...] y le parecia que el dho fonseca y el dho su padre eran judios [...]".
44. AHN, Inquisición, Libro 1022, f. 112r, à margem: "[...] no tuuo domicilio cierto [...]".
45. AHN, Inquisición, Libro 1009, f. 357r: "[...] el año pasado de 622 un jueves del mes de maio estando en la plaça publica de Lima se llego un alguacil de corte a el y le prendio y llevo preso a la carcel de corte donde por otros dos que auian sido tambien penitenciados por la Inquisicion y auian sido presos supo que lo estauan por gobierno porque su Majestad mandaua por una su Real Cedula que los tales se hechassen del Reyno y que el sabado siguiente lo embarcaron en el Callao en la armadilla registrados para entregar en Panama por desterrados [...]".
46. AHN, Inquisición, Libro 1009, ff. 357r-358r. A carta é datada de 28 de julho de 1623, e assinada pelos inquisidores Juan de Mañozca e Agustín de Ugarte Saravia.

to pronunciada contra ele![47] De repente, o Tribunal se vê extremamente embaraçado: de um lado, os inquisidores observam que não estão diante de um fugitivo que teria tentado escapar à sua penitência, pois o queixoso não deixou de usar o sambenito; de outro, indignam-se também ao ver que uma cédula real invade os poderes do Santo Ofício e pedem ao Conselho Supremo que se esforce por obter a anulação. Porém, por ora, o que fazer com o queixoso? Enquanto aguarda as instruções solicitadas a Madri, o Tribunal só pode decidir por seu encarceramento[48].

Évora, Lima, Cartagena: esses são os cárceres inquisitoriais que balizaram o itinerário de Juan Vicente. Ignoramos os pormenores de seu terceiro processo. Quais eram as acusações retidas? Será que ele foi vítima, dessa vez, do depoimento da própria filha, Catalina de Los Angeles? Já duas vezes reconciliado, Juan Vicente não pôde doravante escapar à condenação à fogueira, como relata a breve notícia que figura na "Relação" do auto-de-fé celebrado em Cartagena, em 17 de junho de 1626: "[...] relapso e penitente fingido, seus erros foram muito graves, a ponto de no estrado se ter evitado enumerar a maioria deles, para não escandalizar os piedosos cristãos; por ter reincidido nesses erros, foi entregue ao braço secular"[49].

*

Sem dúvida, Juan Vicente estava morto e esquecido havia muito tempo. Entretanto, mais de trinta anos após o auto-de-fé, ainda se encontra um vestígio de sua obscura existência. No dia 26 de agosto de 1658, o secretário do Tribunal de Cartagena, Diego Bernal de Heredia, recebe a ordem de retirar os 76 sambenitos que estavam pendurados em duas fileiras na nave

47. AHN, Inquisición, Libro 1009, f. 357r: "En la audiencia de la mañana de 27 de julio se presento un Juan Vicente natural de la Villa de Campomayor tres leguas de Badajoz en portugal hombre maior y con habito de penitencia [...]".

48. AHN, Inquisición, Libro 1009, f. 357v: "[...] por lo qual oy viendole aqui con un san benito ençima y sin ningun despacho de la inquisición es fuerça le detengamos hasta saber la verdad de esto [...]".

49. AHN, Inquisición, Libro 1020, f. 260v: "[...] por herexe judayçante pertinaz relapso y ficto penitente fueron grauissimas sus culpas y tanto que por no excandalizar con ellas los piadosos christianos se dejaron de recitar en el theatro casi las mas dellas a reincidençia de las quales fue relaxado [...]".

da catedral[50]. Cada uma dessas túnicas tinha o nome daquele que a vestira, a fim de perpetuar a memória de sua ignomínia. E uma delas lembrava precisamente o castigo de "Juan Vicente, sapateiro, descendente de judeus, originário da cidade de Campomayor, no reino de Portugal, entregue em pessoa ao braço secular, no ano de 1626, por ter sido herege, apóstata obstinado, judaizante e observante da lei de Moisés"[51].

Em 2 de setembro de 1658, o secretário do Tribunal de Cartagena desengancha finalmente essa roupa de infâmia, da qual se dizia que Juan Vicente tentara despojar-se em vão, num caminho das vizinhanças de Campomayor cerca de setenta anos antes: esse sambenito que ele detestava a ponto de tê-lo apedrejado furiosamente.

50. AHN, Inquisición, Libro 1022, f. 111r: "Diego Bernal de Heredia presbiterio secretario del secreto de esta Inquisición en cumplimiento del auto de los Señores Inquisidores [...] de veinte y seis del mes de Agosto de mill seis cientos y cinquenta y ocho años fui a la Iglesia Cathedral de esta ciudad y en dos hileras que estan en la nabe de Nuestra Señora del Carmen sobre la puerta principal que esta en frente del cuerpo de guardia y saque los sambenitos con los nombres y el tenor siguiente [...]".

51. AHN, Inquisición, Libro 1022, ff. 112r-112v: "Juan Vicente de oficio çapatero desendiente de hebreos natural de la Villa de Campomayor en el Reyno de Portugal relaxado en persona por hereje pertinaz apostata judayzante oservante de la ley de Moysen año de mill seiscientos y viente y seis". À margem: "No tuuo domicilio cierto. Prendiole la Inquisicion de Lima en su tambo donde auia estado dos messes hauiendo estado en los valles 3 años. Fue preso en Cartagena bajando espulso como portugues de Lima consta del discurso de su vida".